

## 9. THEORIE

### 9.1. Vorbemerkungen

In diesem Kapitel will ich versuchen, Sima Guang's Ritentheorie einmal durch die Brille moderner ethnologischer Ritualtheorie zu betrachten. Dies soll kein Versuch einer umfassenden theoretischen Erklärung sein. Es geht nicht darum, Guang's Ideen auf ein paar moderne sozialwissenschaftliche Konzepte zu reduzieren. Ich will lediglich einige Parallelen zwischen der konfuzianischen li-Theorie und sozialwissenschaftlicher Ritualtheorie aufzeigen, denn bei meiner Beschäftigung mit dieser Thematik habe ich den Eindruck gewonnen, daß beiden ähnliche Konzeptualisierungen zugrundeliegen, die jedoch verschieden formuliert werden. Vielleicht kann man auf diese Weise zu einem besseren Verständnis der konfuzianischen Sicht der Riten allgemein, und Sima Guang's Sicht im besonderen kommen.

Ich beschränke mich dabei ausschließlich auf die Ritualtheorie von Roy A. Rappaport (1979). Ich glaube, diese Beschränkung ist gerechtfertigt, da Rappaport einen synthetischen Ansatz vertritt, d.h. das Material seiner Vorgänger zusammenzufassen versucht; so führt er z.B. auch die oben bereits einmal angesprochenen Gedanken von Austin weiter. Auf diese Weise gelangt er zu der meiner Meinung nach bisher ausgereiftesten Ritualtheorie überhaupt. Ich werde nur einige zentrale Aspekte aus der komplexen Struktur dieser Theorie herausgreifen, um sie dem chinesischen Material gegenüberzustellen. Anspruch auf Vollständigkeit wird nicht erhoben.

### 9.2. Rappaports Ritualtheorie

Rappaport definiert Ritual folgendermaßen:

I take ritual to be a form or structure, defining it as the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not encoded by the performers.<sup>1</sup>

Hinter dieser Definition steht eine Auffassung von Ritual als einer Kommunikationsweise ("mode of communication"). Ritual teilt also etwas mit. Es gibt 2 Arten von Mitteilungen im Ritual:

---

<sup>1</sup> Rappaport 1979: 175.

1. "anzeigende" ("indexical"), d.h. Informationen, die Auskunft geben über den aktuellen physischen, psychischen oder sozialen Zustand des rituellen Akteurs; und

2. "kanonische" ("canonical"), d.h. Informationen, die zwar der rituelle Akteur übermittelt, die er aber nicht selbst gestaltet hat, sondern die ihm durch eine Liturgie vorgegeben sind.

Da kanonische Informationen in Form einer Liturgie fixiert sind, können sie - anders als die anzeigenden Informationen - an sich keine Aussage über die aktuelle Verfassung der Akteure machen; ihre Aussagen beziehen sich vielmehr auf Dinge außerhalb des aktuellen Kontextes (Kosmos, Gesellschaft, allgemeine Prinzipien usw.).

Beide Klassen von Mitteilungen kommen im Ritual vor. Ihre Gewichtung innerhalb eines Rituals variiert. Da anzeigende Informationen sich auf einen aktuellen Kontext beziehen, können sie nicht fixiert sein, sind also variabel. Kanonische Informationen sind hingegen durch Invarianz gekennzeichnet. Es läßt sich nun ein Kontinuum ritueller Handlungen konstruieren, das einen Anstieg an Formalität und Invarianz aufweist; diese sind am geringsten bei alltäglichen rituellen Gesten (Begrüßung usw.), die es durch relativ viele Variationsmöglichkeiten dem Akteur ermöglichen, seine persönliche Haltung zum Ausdruck zu bringen (bei der Begrüßung z.B. Kühle oder Herzlichkeit -> hoher Anteil an anzeigender Information); am anderen Ende des Kontinuums stehen liturgische Ordnungen, bei denen komplexe Handlungsabfolgen minutiös geregelt sind und die dem Einzelnen nur sehr wenig Raum für anzeigende Äußerungen bieten (z.B. religiöse Riten, Messe usw. -> hoher Anteil an kanonischer Information).

Diese Darstellung könnte den Eindruck erwecken, daß kanonische und anzeigende Informationen in einem Gegensatz stehen, Varianz und Invarianz unauflöslich gegensätzlich sind. Nun ist es sicherlich auf der einen Seite so, daß die beiden in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen; andererseits aber ergänzen sie sich auch, denn auf der einen Seite werden anzeigende Informationen über die Kategorien der liturgischen Ordnung übermittelt, auf der anderen Seite ermöglicht erst ein gewisses Maß an Kontextbezogenheit im rituellen Ablauf, daß sich die Akteure mit der liturgischen Ordnung identifizieren.

Wenn Rappaport Ritual als eine Kommunikationsweise einordnet, so betont er, daß es sich dabei nicht um eine beliebige Art von Kommunikation handelt. D.h., Ritual ist nicht durch eine beliebige andere Kommunikationsweise zu ersetzen. Was sind nun die besonderen Eigenschaften des rituellen Diskurses?

Hier greift Rappaport auf Austins Sprechakttheorie zurück. Ritual ist für ihn eine Form der performativen Kommunikation. D.h. Ritual sagt nicht nur etwas, es bewirkt auch etwas.

Unter performativen Sprechakten versteht man solche, die einen Vorgang nicht beschreiben, sondern selbst bewirken bzw. durchführen. Wenn ich z.B. sage: "Ich verspreche zu kommen.", so beschreibe ich damit nicht den Vorgang des Versprechens, vielmehr ist dieser Satz das Versprechen selbst. Durch das Aussprechen dieses Satzes habe ich etwas bewirkt, nämlich mir eine Verpflichtung auferlegt. Ihre Wirkung erzielen Performativa nicht aufgrund der Korrektheit ihrer Beschreibung von Realität, nicht aufgrund ihrer eigenen Überzeugungskraft (Perlokutionarität), sondern aufgrund von Konventionen. Es muß eine Konvention dahingehend bestehen, daß das Aussprechen der Formel "Ich verspreche..." ein Versprechen bewirkt. In der Regel macht die Konvention die Wirksamkeit von Performativa von zusätzlichen Bedingungen abhängig, nämlich, daß sie im richtigen Kontext von zu ihrer Verwendung autorisierten Personen ausgesprochen werden. So hat z.B. die Formel: "Ich schlage Euch hiermit zum Ritter!" nur dann Wirkung, wenn sie begleitet wird vom Ritterschlag und ausgesprochen wird von Königin Elisabeth II. von England. Das letzte Beispiel macht bereits die Beziehung von Performativa und Ritual deutlich: der rituelle Kontext garantiert die Wirksamkeit des performativen Sprechaktes, der selber Teil des Rituals ist. Die Wirkung wird also durch das Gesamtritual erzielt.

Rituale sind performativ, da sie Dinge bewirken. Durch die Riten der Heiligen Eucharistie wird die Wandlung von Wein in Blut, von Brot in Fleisch vollzogen, durch die formell korrekte Kriegserklärung ist der Krieg erklärt, durch die konfuzianischen Trauerriten wird dem Verstorbenen eine neue soziale Identität (die des Ahnen) verliehen.

Nun gibt es aber auch solche Rituale, die scheinbar keine direkte Wirkung erzielen wollen, sondern Aussagen über den Kosmos, die

Gesellschaft machen. Auch diese aber haben einen performativen Aspekt, denn sie etablieren die Ordnung, die sie darstellen. Durch die Zwänge des im Ritual verwendeten restringierten Codes<sup>2</sup> akzeptiert ein ritueller Akteur in dem Moment, in dem er sich darauf einläßt, seine Rolle im Ritual zu spielen, die liturgische Ordnung desselben. Indem er die vorgeschriebenen Handlungen und Äußerungen der Liturgie vollführt, identifiziert er sich mit ihr, ja wird ein Teil von ihr.<sup>3</sup> Diese Autorität ritueller Ordnungen basiert wie gesagt zum einen auf ihrer Formulierung mittels restringierter Codes, die keinen Widerspruch zulassen, zum anderen auf ihrer Invarianz und Isolierung vom alltäglichen Handeln und Sprechen. Indem der Akteur Worte spricht, die nicht von ihm erdacht wurden, sondern von Menschen eines Goldenen Zeitalters oder gar von den Göttern, wird ihm die Zeitlosigkeit, die Beständigkeit der liturgischen Ordnung bewußt; es ist eine ewige Ordnung, die nicht zur Disposition steht. Daher auch die Unmöglichkeit radikaler Neuerung im rituellen Bereich: Rituale dürfen - zumindest in ihrem Kern - nicht als wandelbar erscheinen, andernfalls büßen sie ihre Autorität ein. Während die Gewohnheiten und Anschauungen des Alltagslebens sich ständig in Wandlung befinden, konserviert Ritual in seiner Formalität und Invarianz die wichtigsten Werte und Verhaltensmuster einer Gesellschaft, be-

---

<sup>2</sup> Den Begriff "restringierter Code" ("restricted code") in Anwendung auf Ritual hat Rappaport einer Abhandlung Maurice Bloch's (1974) entnommen.

Bloch stellt bei einer Untersuchung der sprachlichen Aspekte von Ritual fest, daß die im Verlauf von rituellen Handlungen verwendete Sprache stark formalisiert ist und wenig oder keine individuelle Variation zuläßt; sie besteht aus Floskeln, Phrasen und Archaismen. Die Abfolge der Äußerungen ist fixiert; ein Teilnehmer an dem betreffenden Ritual hat, wenn er nicht völlig aus dem rituellen Kontext herausfallen will, nur die Möglichkeiten, sich in den jeweils vorgeschriebenen Floskeln zu äußern. Bloch sieht hierin in diesem restringierten (im Gegensatz zu einem offenen) Code des Rituals einen Mechanismus traditionalistischer sozialer Kontrolle; Ritual ist "a type of communication where rebellion is impossible and only revolution could be feasible." (1974: 64).

<sup>3</sup> Dies macht übrigens eine Besonderheit der rituellen Kommunikation deutlich. Während es bei normaler Informationsübertragung eine Nachricht, einen Übermittler und einen Empfänger gibt, sind im Ritual Übermittler und Empfänger ein- und dieselbe Person, nämlich der rituelle Akteur.

wahrt sie vor Abschleiß und setzt sie durch seine besondere kommunikative Struktur (Performativität) gleichzeitig durch.<sup>4</sup> Damit ist der allgemeine Rahmen von Rappaports Theorie abgesteckt. Auf einzelne Punkte wird bei der Anwendung auf das chinesische Material noch näher eingegangen werden.

### 9.3. Ritual und li

Ich habe oben versucht, das Spannungsverhältnis zwischen dem Verständnis der Riten als Kulturschöpfung der Weisen des Altertums und ihrem Verständnis als Ausdruck oder gar Produkt menschlichen Empfindens in der konfuzianischen Ritualtheorie herauszuarbeiten. Ich glaube, man kann diese beiden Aspekte in Beziehung setzen zu Rappaports Unterscheidung von kanonischer und anzeigender Information.

Wie oben beschrieben, vermittelt Ritual nach Rappaport immer zwei Arten von Informationen: kontextbezogene und damit variable Aussagen über die Akteure und kontextunabhängige, also invariante, Informationen über allgemeine Wahrheiten, den Aufbau der Welt, die Ordnung der Gesellschaft. Ich glaube, daß den konfuzianischen Ritualtheoretikern diese Doppelstruktur des Rituals bewußt war; sie wußten, daß Ritual zum einen den Akteuren als Medium dient, Aussagen über sich selbst zu machen (über ihren Status, ihre Trauer usw.), zum anderen aber auch eine Charta der sozialen Ordnung darstellt, indem es die hierarchischen Beziehungen von Fürst und Minister, Vater und Sohn, Mann und Frau etc. vorführt. Diese beiden Aspekte der Riten wurden mithilfe der beiden Ursprungstheorien formuliert: der kanonische Aspekt wurde durch die "Kulturheroen-These", der anzeigende Aspekt durch die

---

<sup>4</sup> Rappaport hält die Etablierung von Konventionen durch Ritual für wesentlich effektiver, als ihre Etablierung durch Dekret, also durch Ausübung politischer Macht. Denn dem Ritual ist Akzeptanz an sich schon zueigen, während sich politische Macht für die Durchsetzung ihrer Verordnungen zusätzlicher Erzwingungsmechanismen bedienen muß. Daher ist Ritual auch der hauptsächliche Ordnungsmechanismus von Gesellschaften ohne zentralisierte politische Macht. Projiziert man diese These auf eine evolutionäre Ebene, so scheint Ritual am Anfang aller gesellschaftlichen Ordnung zu stehen. So gesehen ist Ritual "the basic social act." (1979: 197).

These des Ursprungs in den menschlichen Empfindungen ausgedrückt. Bezeichnenderweise gab es niemanden, der ausschließlich eine der beiden Thesen verfochten hätte. Auch Sima Guang vertritt als Ursprungstheorie die Kulturheroen-These, spricht jedoch gleichzeitig den menschlichen Empfindungen eine wichtige Rolle zu, indem er sie als Maßstab nimmt, wenn er vor die Wahl zwischen Übernahme oder Abänderung gestellt wird. Konfuzianisches Ideal war stets der Edle (junzi), der die Synthese beider Seiten schaffte, dem es gelang, seine persönlichen (anzeigenden) Äußerungen ausschließlich in kanonischem Vokabular vorzubringen. Ein wichtiger Bestandteil von "Humanität" (ren) ist dieser harmonische Ausgleich zwischen individuellem Empfinden (qing 情) und kultureller Norm (li).

Das Problem, dem sich die Konfuzianer gegenüber sahen, seitdem die Riten in schriftlicher Form vorlagen, war das Auseinanderdriften dieser beiden Aspekte. Ihre schriftliche Fixierung hatte für die Riten zwei Konsequenzen: Zum einen wurde dadurch ein Korpus an kulturellen Normen bewahrt und mit zunehmendem Alter geheiligt, der sonst im ständigen Kulturwandel verlorengegangen wäre. Zum anderen aber entstand durch diese Isolierung eine immer tiefere Kluft zwischen den klassischen Riten und den aktuellen soziokulturellen Verhältnissen.<sup>5</sup> Die Riten wurden immer archaischer, was zwar ihrer Autorität zugute kam, für ihre Praxis aber von Nachteil war. Denn die in ihnen kodierte kanonische Information entfremdete sich immer mehr den aktuellen kulturellen Normen und der realen sozialen Praxis. Zwar ist eine solche Entfernung von Ritualen vom Alltag bis zu einem gewissen Punkt notwendig, um

---

<sup>5</sup> Dies ist ein für Schriftkulturen typisches Problem, das in dieser Schärfe in schriftlosen Kulturen, die keine Möglichkeit haben, ihre Rituale in solch effektiver Weise vom kulturellen Wandel abzuschotten, nicht auftreten kann.

Vgl. Douglas (1970: 2 f.): "...in small scale, face-to-face society the gulf between personal meanings and public meanings cannot develop; rituals are not fixed; discrepancy between the situation being enacted and the form of expression is immediately reduced by change in the latter. ...

Primitive religions are fortunate in that they cannot carry a dead weight of 'ritualised' ritual (to adopt the sociologist's usage). Therefore anthropologists have not needed so far to consider the difference between external symbolic forms and internal states."

ihnen ihre Geltung zu sichern. Wird der Abstand jedoch zu groß, wird das kanonische Vokabular für eine "Sinn-volle" Formulierung anzeigender Information unbrauchbar.

Sima Guang's Shuyi ist ein Versuch diese Kluft zu überbrücken, die alten Riten zu einem brauchbaren Medium für seine Zeitgenossen zu machen.

Es ist jedoch nicht nur die Doppelstruktur des Rituals, die wir in der konfuzianischen li-Theorie wiederfinden. Rappaport betont ausdrücklich, daß Ritual nicht irgendeine, sondern eine besondere Art von Kommunikation ist, nämlich performative Kommunikation. Ein Bewußtsein der "Wirksamkeit" von Ritual hat Fingarette - wie oben beschrieben - bereits bei Konfuzius festgestellt. Auch bei Sima Guang läßt sich dies feststellen, ja bei ihm greift es noch weiter aus.

Die interessantesten Ausprägungen dieses Bewußtseins Guang's finden sich in seiner politischen Theorie und in seinen Ansichten über die "Nahrung des Lebens" (yang sheng).

Wie oben bereits zitiert, besteht der allererste Kommentar in seinem Zizhi tongjian aus einer Preisung von li als der ersten Aufgabe des Herrschers. Wie weiland Shun sollte der Kaiser sich nur - das Antlitz nach Süden gerichtet - niederlassen, also seine ihm durch die Riten zugemessene Rolle erfüllen, dann würden auch alle Beamten ihre Funktionen gemäß den Riten ausüben und die Staatsmaschine würde reibungslos laufen. Hier kommt Guang's Konzept des "Nicht-Handelns" (wu-wei) ins Spiel: Wu-wei heißt soviel wie Wirkung durch li erzielen. Guang's politischem Denken liegt also ein ähnliches Konzept zugrunde, wie das, welches Herbert Fingarette für Konfuzius herausgearbeitet hat.

Fraglich ist, wie sich Konfuzius diese Wirksamkeit von Ritual, die ihm bewußt war, erklärt hat. Möglicherweise nahm er eine quasi magische Kraft an, die vom Ritual bzw. dem Charisma des perfekten rituellen Akteurs ausging.<sup>6</sup> Wie dem auch sei - für unsere Fragestellung ist relevanter, wie sich Sima Guang diese Wirksamkeit erklärt.

Auf den ersten Blick könnten seine Thesen über die physische Wirkung von Ritual (Verlängerung des Lebens, Erhaltung der Ge-

---

<sup>6</sup> Vgl. Fingarette 1972: 3.

sundheit) auf eine magische Interpretation hindeuten. Unter "magisch" will ich hier solche Wirkungen verstehen, die sich aus der Sicht des handelnden Subjektes nicht mithilfe seiner Kategorien alltäglicher Rationalität erklären lassen, sondern zu ihrer Erklärung zusätzlicher, nicht-empirischer Konzepte (wie z.B. "Sympathie") bedarf. Der Verdacht, das Guang in der gesundheitsfördernden Wirkung der Riten magische Prozesse am Werke sieht, drängt sich dem westlichen Beobachter auf, da er keine (im westlichen Sinne) rationale Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen dem Vollzug von Ritualen und der körperlichen Verfassung des Individuums sehen kann.

Betrachtet man seine Argumentation jedoch genauer, so stellt man fest, daß Sima Guang keine geheimnisvollen Übertragungswege zur Erklärung dieser Effekte heranzieht, sondern bemüht ist, sie rational zu begründen.

Guang erhebt zum obersten ethischen und kosmischen Prinzip den Ausgleich ("Mitte") und die Harmonie (zhonghe). Darauf lassen sich alle Tugenden zurückführen. Dies ist auch das Funktionsprinzip des Körpers, der am besten in Ausgeglichenheit funktioniert.<sup>7</sup> Alle Lehren der Weisen laufen letzten Endes auf Mitte und Harmonie hinaus. Um ihre Lehren auch nach ihrem Tode verbreiten zu können, haben die Weisen Riten und Musik geschaffen, die beide auf ihre Weise Mitte und Harmonie verkörpern und bewirken. Die Musik bewirkt sie im Inneren, die Riten bewirken sie im Äußeren. Wer also unter der Einwirkung von Musik und gemäß den Riten lebt, steuert stets einen mittleren Kurs und gerät nicht in Extreme - auch nicht in körperlicher Hinsicht. Auf diese Art führt er ein gesundes und aller Voraussicht nach langes Leben.

Langlebigkeit ist also kein geheimnisvolles Attribut des Tugendhaften und auch nicht direkt vom Himmel als Belohnung verliehen, sondern erklärt sich aus der Geltung ein- und desselben Funktionsprinzipes - nämlich zhonghe - auf mehreren Existenzebenen:

---

<sup>7</sup> Man fühlt sich hier übrigens - dies als Randbemerkung - an Aristoteles' "Nikomachische Ethik" erinnert, der jede Tugend als einen mittleren Weg zwischen zwei Extremen definiert und zur Illustration die Gesundheit heranzieht, die am besten bewahrt wird durch die Wahl der Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig an Speise und Trank (2.Buch).

im Kosmos, in gesellschaftlichen Prozessen, in individueller Moralität und in der physischen Existenz.

Dies ist keine magische Erklärung, da Guang hier Kategorien konfuzianischer Rationalität verwendet. Diese sind von magischen Konzepten, die ihm zur Erklärung auch zur Verfügung gestanden hätten, scharf abzugrenzen. Seine Ablehnung magischer Argumentation wird in folgender Anekdote aus seinem Yushu deutlich:

Die Beschwörung des Skorpions

Eines Nachts stand Yufu 守夫 [= Sima Guang] im Hof. Als er einen Baum berührte, stach ihn ein Skorpion in seine Hand. [Yufu] hielt seine Hand, stöhnte und schrie.

Ein Familienmitglied rief einen Beschwörer (zhushi 祝師) herbei, welcher eine Beschwörung über [den Skorpion oder die verletzte Hand?] aussprach. Der Beschwörer sagte: "Grämt Euch nicht wegen des Skorpions. Ihr hieltet ihn für ein gewöhnliches Insekt und achtetet ihn gering. Ihr sagtet Euch: 'Wie könnte mir dieser Leid zufügen?', und dann erlittet ihr Schmerz."

Eine kurze Weile darauf hörte der Schmerz auf. [Yufu] dankte dem Beschwörer und sagte: "Mit welcher Magie (shu 術) konntet Ihr das Gift des Skorpions so schnell vertreiben?" Der Beschwörer sagte: "Der Skorpion hat Euch nicht vergiftet, Ihr habt es selbst herbeigerufen. Ich habe es nicht aus Euch ausgetrieben, Ihr habt es selbst ausgetrieben. Denn Herbeirufen und Austreiben sind Dinge, die meine Magie nicht bewerkstelligen kann. Ihr habt es selbst getan."

Daraufhin sagte Yufu seufzend: "Ach je, das Gift von Gunst und Schaden, von Sorge und Freude ist der Mensch! Wie könnte es allein von einem Skorpionstachel verursacht werden? Der Mensch ruft es selbst herbei; der Mensch treibt es selbst aus. So ist es und das ist alles!"<sup>8</sup>

Um zusammenzufassen: Sima Guang war sich zweier zentraler Eigenschaften von Ritual bewusst, nämlich seiner inneren Spannung zwischen kanonischen und anzeigenden Elementen, sowie seiner Wirksamkeit. Natürlich drückte er dieses Bewußtsein nicht in modernen linguistischen Termini aus, sondern in den Begriffen und Kategorien, die ihm seine Zeit und kulturelle Tradition zur Verfügung stellten. Die kommunikative Doppelstruktur des Rituals findet Ausdruck in der Dialektik der beiden Ursprungsthesen (li als Schöpfung der shengren -> kanonisch; li als Produkt menschlicher Gefühle -> anzeigend), seine Performativität in Guang's Ideen über die harmonisierende Rolle der Riten für Gesellschaft und Individuum.

<sup>8</sup> Chai zhu 薑祝, in: Wenji 74: 10a - b (-> Yushu: 4b - 5a).